

## As mulheres e o pecado: uma leitura não-sexista da criação

Women and sin: a non-sexist approach of creation

Jaci de Fátima Souza Candiott<sup>1</sup>

### Resumo

O pecado original tem sido associado geralmente à desobediência e a uma iniciativa da mulher, que teria sucumbido à tentação e seduzido o homem a também pecar. Esse ensaio procura pensá-lo a partir da teologia das relações de gênero, uma ênfase que se tornou sensível às mazelas do patriarcalismo historicamente presente em diversas instituições e nas relações humanas cotidianas. Essa teologia desenvolve uma antropologia da reciprocidade a partir da leitura do Gênesis como uma etiologia da existência humana segundo a qual o ser humano migra de sua inocência original rumo à realidade dramática da existência. Na busca de uma visão mais integrada das relações entre homens e mulheres, retirando dos ombros das mulheres o peso histórico e institucional da naturalização de sua culpabilidade em relação ao pecado, é que utilizamos essa perspectiva teológica nesse estudo.

**Palavras-chave:** Teologia. Gênero. Antropologia.

### Abstract

The doctrine around the original sin has been traditionally associated with disobedience and to woman's initiative, which would have succumbed to temptation and seduced man to also sin. This essay seeks to think of it from the theology of gender relationships, an emphasis that has become sensitive to the patriarchy ills historically present in several institutions and daily human relationships. This theology develops the anthropology of reciprocity from the reading of Genesis as an etiology of human existence according to which the human being migrates from his original innocence towards the dramatic reality of existence. Searching for a more integrated view of the relationships between men and women, removing from women's shoulders the historical and institutional naturalization weight of their guilt regarding sin, it is that we use this theological perspective in this study.

**Keywords:** Theology. Gender. Anthropology.

<sup>1</sup> Pós-doutorado no Institut Catholique de Paris, França (2015). Doutorado em Teologia (2012) e Mestrado em Teologia (2008) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Mestrado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2002), Bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universitas Lateranensis (1995), Licenciatura em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (1991). Tem experiência na área de Teologia sistemática. Atualmente é professora do Curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), com ênfase em Antropologia cristã, Cultura Religiosa e História da Igreja. Atua principalmente nos seguintes temas: Igreja Católica, Antropologia cristã, Relações de gênero. Suas últimas publicações estão concentradas nas relações entre Teologia e Gênero, Antropologia Teológica, História da teologia das mulheres na América Latina.

## 1 Introdução

Diversas teólogas e teólogos, principalmente dos países desenvolvidos, têm mostrado uma sensibilidade aguda diante das posições da Igreja em relação às transformações ocorridas na sociedade ocidental, desde a segunda metade do século XX. Muitas delas estão associadas a uma nova mentalidade das relações humanas, menos pautada no argumento da autoridade e voltada para os direitos iguais entre as diferentes classes sociais, etnias e gêneros. Conceitos como justiça, reciprocidade, respeito e emancipação também penetraram no universo da reflexão teológica e nas declarações da Igreja Católica. O que boa parte dessas teólogas e teólogos apontam é que no plano da reflexão, como no Concílio Vaticano II e declarações posteriores, houve a introdução desses conceitos, mas sem que as estruturas que os sustentam tenham significativamente mudado. Esse seria o caso da discussão em torno do estatuto das mulheres na sociedade e na Igreja, diante de um milenar privilégio dos homens no exercício da autoridade e na ocupação de papéis sociais e eclesiais considerados mais importantes. A sustentação desse privilégio atualmente não dispõe de um argumento racional suficientemente justificável, permanecendo no nível do preconceito sexista ou na manutenção de uma antropologia teológica ainda

tímida aos novos desafios de nossa época. Boa parte dessa antropologia insiste em uma leitura da época da cultura bíblica judaica antiga, na qual o patriarcado vigia como valor normativo para homens e mulheres.

Incontestavelmente, houve muitos avanços na contramão dessa tendência, principalmente a partir do Concílio Vaticano, que insiste em uma eclesiologia de comunhão e no princípio da equivalência entre mulheres e homens na sociedade e na Igreja. Entretanto, teólogas como a católica K. E. Borresen e a protestante R. R. Ruether sublinham que esse princípio da equivalência ainda se encontra limitado por uma prática da complementariedade entre os dois sexos, no sentido de que as mulheres se equivalem aos homens somente quando os complementam nas atribuições e funções sociais e eclesiais. Desse modo, “se o esquema clássico da hierarquia sexual foi abandonado, a divisão das funções segundo o sexo dos indivíduos permanece claramente mantida” (BORRESEN, 1981, p. 90). Essa ideia de que as mulheres complementam ou colaboram com os homens sem enfatizar seu protagonismo poderia ser interpretada como uma subordinação, similar à que ocorreu, durante muito tempo, entre mundo e Deus. Se no mundo secular, se nos estados democráticos modernos a

igualdade entre homens e mulheres constitui um direito fundamental, no terreno sagrado das instituições eclesiais as mulheres não têm o mesmo protagonismo que os homens, como, por exemplo, na economia sacramental cristã católica. No entender de Ruether, os documentos eclesiológicos atuais, de um lado afirmam que as mulheres são totalmente iguais aos homens quanto à imagem e semelhança de Deus, mas, de outro, elas são consideradas incapazes para representar a imagem de Cristo no ministério sacerdotal. Efeito disso, segundo ela, é a separação da ordem criada/natural e a ordem sacramental/grça, como se fossem duas esferas incomunicáveis. A igualdade das mulheres na ordem natural da criação não seria relevante, de tal modo que ela não interfere na sua desigualdade na ordem eclesial ou sacramental. Esse desencontro entre teologia da criação e economia sacramental de algum modo inverte o clássico ponto de vista, muito comum entre os padres da Igreja, segundo o qual as mulheres eram desiguais e fundamentalmente inferiores na natureza, mas iguais na ordem da grça. Os padres da Igreja achavam que faltava às mulheres igualdade quanto à imagem de Deus e que elas estavam sob o comando dos homens na ordem da criação. Mas esta desigualdade teria sido anulada em e por Cristo. De onde a

pergunta: “como foi que se desenvolveu um ponto de vista inverso no ensino católico moderno, em que as mulheres se tornaram iguais na natureza ou criação (sociedade secular), mas desiguais na grça (em Cristo e na Igreja)” (RUETHER, 1991, p. 26-27)?

Nossa hipótese de pesquisa é que, embora nos textos possamos observar mudanças significativas em direção da equivalência entre homens e mulheres, permaneceria ainda o imaginário segundo o qual as mulheres foram as introdutoras do pecado no mundo, as primeiras que desobedeceram ao criador e, a partir desse gesto originário, tornado ontológico, elas continuam a ser as expressões maiores da insubmissão, da impureza, da tentação e da suspeita. Nesse sentido, a desigualdade na ordem do acesso a todos os sacramentos, por exemplo, teria como uma de suas causas o resquício proveniente de uma interpretação patriarcal da relação entre criação e pecado. Quer dizer, as mulheres até podem ser consideradas iguais na ordem da criação, mas deixam de sê-lo se a criação for relacionada ao relato do pecado original. Diante disso, propomos revisitar a reflexão teológica em torno do pecado original, a fim de sensibilizar e de nos sensibilizarmos, na condição de mulheres, a respeito da maneira como temos sido historicamente consideradas.

## 2 Uma releitura do pecado original

A teologia judaico-cristã afirma que os seres humanos são imagem e semelhança de Deus na sua forma autêntica e na sua união com Deus. Entretanto, na sua materialidade existencial eles são inclinados ao distanciamento de sua verdadeira condição em razão do pecado original. Mas o pecado original não é um acidente na história da salvação; ele é, na verdade, constitutivo do próprio ser humano. Desse modo, haveria um dualismo entre uma criação originária cuja obra é divina e uma queda também originária cuja obra é humana. Isso nos leva a pensar que ao nível da antropologia teológica, a criação não pode ser dissociada do pecado, já que o ser humano sempre poderá ser pensado entre sua condição de imagem e semelhança de Deus e, ao mesmo tempo, inclinado ao pecado.

Rosemary Ruether vê nessa constituição uma estrutura dual, em função da qual a existência da humanidade é diferenciada de sua essência. Segundo seu ponto de vista, essa estrutura dual entre imago dei/Adão caído não é a única, já que na sua esteira repousaria também a dualidade sexual, na qual a humanidade estaria como que dividida ou composta de uma constituição em planos desiguais entre homens e mulheres (RUETHER, 1993, p. 83). Não se trata,

evidentemente, de deduzir a dualidade sexual da dualidade imago dei/Adão caído, mas de relacionar uma à outra.

Desde logo, essa relação apresenta-se enigmática, pois, de um lado, a ideia da equivalência entre homens e mulheres como imagens e semelhanças de Deus está profundamente arraigada na tradição cristã. Mas, de outro, essa equivalência foi obscurecida por uma tendência da antropologia judaico-cristã de correlacionar a feminilidade com a parte inferior da natureza humana, aquela mais suscetível ao pecado, apoiada por uma visão filosófica neoplatônica e hierárquica da superioridade da mente sobre o corpo, da razão sobre as paixões. Ora, a associação da razão ao masculino, e das paixões ao feminino, bem como a associação do pecado às paixões e aos desejos, corresponderam à ligação da feminilidade à inferioridade (RUETHER, 1993, p. 83). Convém então revisitar a teologia bíblica, principalmente as narrativas da criação e do pecado para indicar que é necessária uma libertação dessa interpretação a respeito da relação entre homens e mulheres. Não é nossa pretensão elaborar uma exegese minuciosa dos textos, mas apresentar algumas leituras, como as de Schussler-Fiorenza e de Susin, a respeito da criação e do pecado.

Como se sabe, uma das passagens bíblicas preferidas no passado utilizada para justificar a submissão das mulheres aos homens é Gênesis, capítulo 3. Ao longo da história, Gn 3, 1-24 tem sido utilizado para discriminá-las, fazendo recair sobre elas a culpa do pecado. De onde sua desqualificação pelas diferentes interpretações como “tentadoras do homem”, aquelas que perturbam sua relação com a transcendência e geram conflitos nas suas decisões e relações. As mulheres são postas como causadoras de todos os pecados existentes no mundo, da ruptura da relação face-a-face com Deus e, por isso, destinadas a estar sob o domínio e vigilância dos homens. O que reforça a representação machista na interpretação bíblica dessa passagem é a ênfase que lhe é dada. Como ressalta Von Rad sobre o pecado em Gn 3, “será bom começar libertando esse relato do grande peso teológico que a exegese eclesial colocou sobre ele quase sempre” (VON RAD, 1977, p. 105.).

Para tanto, convém não ler o capítulo 3 separadamente, mas a partir de sua conexão com o Capítulo 2, para mostrar as diferenças de estilo, de imagens e do tom da narração. Essas duas perícopes apontam para a presente condição do homem e as ações de Deus na história de Israel (MALY, 1971, p. 72). Também há uma afinidade temática entre o tema da criação e o tema da queda original. Isso porque, fundamentalmente o pecado é uma

desordem de todas as relações da criação: entre Deus e o ser humano, entre homem e mulher, entre os humanos e os demais animais.

Porém, percebe-se uma mudança de cenário, marcada pelo início do drama do ser humano quando ele se afasta de Deus, drama esse que é constitutivo de sua própria história. É reforçada a ideia de que a criação e a queda original são pensadas a partir da história da salvação, precisamente porque a passagem de Gênesis 3, 1-24 é a articulação entre esses dois temas.

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?” A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto da árvore do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte”. A serpente disse então à mulher: “Não, não morrereis! Mas Deus sabe que no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal”. A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que era, esta árvore, desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também ao seu marido e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus (Gn 3, 1-7).

Inicialmente convém chamar a atenção para o aparecimento de uma nova personagem no capítulo 3: a serpente. Ela nada mais é do que um dos animais do campo criado por Deus (2,19), com a diferença de que é um

pouco mais astuta ('*arum*) em relação àqueles animais. Isso indica que não pode ser considerada a representação de um poder demoníaco. Essa associação deveu-se aos perigos que ela representava no deserto.

Se a serpente é somente criatura, significa que o mal não é um princípio absoluto; tampouco Deus criara algo demoníaco. O mal é objetivamente estranho à criação. A razão da escolha da serpente no primeiro relato (tradição Javista) tem como objetivo elaborar uma crítica às idolatrias da época. "No antigo Oriente, a serpente desempenhava um grande papel como potência de fertilidade (Canaã) e como força política (Egito); na célebre epopéia babilônica de *Guilgamesh*, a serpente roubava ao herói a planta da imortalidade" (BÍBLIA. TEB, 1994, p. 27-28). Pelo fato dela simbolizar a fertilidade, muitas vezes foi dada uma interpretação sexual de todo esse relato, sendo que a promessa que ela faz à mulher de "conhecer o bem e o mal" seria o máximo prazer derivado da união sexual. Decorre dessa interpretação, outra associada: sendo as mulheres orientadas pelo princípio do prazer, sucumbem com facilidade e conduzem os homens ao mesmo caminho. Daí a necessidade de que as mulheres sejam submissas aos homens, de modo que elas não os levem a desviar seu coração da adoração do único Deus.

Como bem resume Von Rad, o mais importante não é o que a serpente

é, mas o que ela diz, principalmente a respeito da árvore do conhecimento. (VON RAD, 1997, p. 106). Deus diz em Gn 2, 16: "Podes comer de todas as árvores do jardim". Contudo, em seguida, faz uma exceção: "Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás". A regra é afirmativa, a saber, a de que ele pode comer; a exceção, que ele não pode. A serpente distorce a verdade, quando induz à afirmação da universalização da proibição. A mulher, por sua vez, também distorce a verdade quando acrescenta que a proibição se refere à árvore que está no centro do jardim. A astúcia da serpente conduz à mentira e denota o afastamento de Deus por parte do ser humano. Ela desfigura a imagem de Deus, apresentando-o como um tirano que estimula a sede de poder desordenada no homem; muda também a figura do ser humano, como alguém desejoso de imortalidade e que almeja colocar-se na condição de Deus, ao rejeitar sua condição. O verbo comer, aplicado à árvore do bem e do mal, significa o desejo de conhecer. Conhecer aqui significa desejar possuir, sucumbir à tentação do poder.

O que chama a atenção nessa passagem é o fato de a serpente ter se dirigido à mulher e não ao homem. Muitas das interpretações para essa peculiaridade tenderam a reforçar especulações negativas a respeito da imagem das mulheres. Estaria a fragilidade moral das mulheres associada

à atração sexual que elas exercem? Santiso, por exemplo, se apoia no livro de Phyllis Trible, *God and Rethoric of Sexuality*, para concordar de que se trata somente do recurso literário do quiasmo. “Se levarmos em conta que Deus cria primeiro o homem e depois a mulher e que a primeira a comer é a mulher e só depois o homem, descobriremos a estrutura literária sob a forma de quiasmo, o que é importante do ponto de vista da análise literária do texto” (SANTISO, 1993, p. 187). Mas outras interpretações induziram a pensar que, pela mulher, o pecado introduziu-se no mundo porque ela era mais suscetível de seduzir o homem para o mal. Convém salientar a insustentabilidade dessa interpretação posto que, homens e mulheres partilham solidariamente da opção pelo bem ou pelo mal.

Santiso pensa que em Gn 2 e Gn 3 a mulher exerce o papel fundamental da mediação: positivamente, como “ajuda adequada” (Gn 2), retirando o homem de seu estado de isolamento; negativamente, posto que o mal chega ao homem pela mulher (Gn 3). Além disso, a mulher é mediação com tudo aquilo que excede o humano, quer com a serpente e seu simbolismo entre os judeus, quer com Deus criador; convém ainda salientar, que a mulher é apresentada sempre em atitude de diálogo, capaz de comunicação e resposta, assumindo a responsabilidade seja para o bem seja para o mal. Em contrapartida, o homem quase não fala,

apenas sucumbe à tentação do poder assentindo em comer do fruto da árvore do bem e do mal. (SANTISO, 1993, p. 206). A autora aponta que é equivocado tentar responder antropologicamente, ou seja, em virtude do modo de ser mulher o porquê de ter sido ela tentada pela serpente, e não o homem.

Vale ressaltar que, na mesma época, a Bíblia apresenta um texto de Ezequiel, que trata da queda do homem, sem mencionar a mulher.

Eras um modelo de perfeição, cheio de sabedoria maravilhoso na beleza. Foste perfeito em tua conduta desde o dia da tua criação, até que foi achado o mal em ti. Teu coração inchou-se de orgulho por causa de tua beleza (Ez 28; 12. 15.17). Embelezai-o com rica ramagem: era invejado pelas árvores do Éden, no jardim de Deus. Ao estrondo de sua queda, estremeceram as nações, quando o precipitei no sheol, junto com os que descem à cova. (Ez 31, 0-16).

Essa passagem é quase ignorada nas exegeses, o que pode ser o sintoma de um sexismo em algumas interpretações bíblicas. Pelo contrário, em livros posteriores da Bíblia encontramos o reforço da culpabilidade das mulheres em relação ao pecado, o que aponta o quanto a queda original pesou sobre elas.

Como sabemos, os relatos de Gênesis 2-3 constituem lugares clássicos da interpretação patriarcal do Antigo Testamento a partir dos quais as mulheres são apresentadas ôntica e eticamente subordinadas aos homens. Onticamente, porque a primeira mulher



foi criada em segundo lugar, a partir de sua costela; eticamente, porque induziu o homem ao pecado ao tentar seduzi-lo.<sup>2</sup> Segundo essa maneira de pensar, castigo e maldição foram introduzidos no mundo por causa do ser humano. Eva, por estar mais próxima da terra, é a causadora, porque ouviu a voz da serpente. Por ela, todas as mulheres são supostas filhas de Eva. “Elas não incitam os virtuosos homens com seus corpos lascivos? As mulheres não são mais propensas à tagarelice por onde entra a tentação? Sua curta inteligência não é terreno para as doutrinas errôneas” (GÓMEZ ACEBO, 1996, p. 116)?

Na escolástica, as mulheres foram apresentadas como objetos da concupiscência dos homens, semelhante à Eva sedutora, indutora do pecado original que radicalizou a presença do “sofrimento” e do “mal”. Elisabeth Gössmann (1991, p. 65) lembra que no século XII, Pedro Lombardo, que veio a tornar-se assunto obrigatório dos comentários de todos os teólogos posteriores, fala do tumor (canceroso) da presunção no peito de Eva. O pecado da mulher, na concepção da Escolástica, agrava-se também pelo fato de ela não

pecar somente contra Deus e contra si própria, como o homem, mas de, além disso, pecar contra o próximo, impelindo-o ao pecado. Portanto, o pecado por excelência é a presunção de induzir o homem a desobedecer a Deus.

---

2 O confronto com o sóbrio Primeiro Relato de Gênesis 1 por parte das teólogas biblistas, no qual são destacadas sua imagem e semelhança com Deus, visa desconstruir a interpretação patriarcal que geralmente se apoia nas imagens de Gênesis 2 e 3, como é o caso das epístolas paulinas (Cf. 1Cor 11, 1-16; 14, 34-35; Ef 5, 21-33) para justificar e legitimar a subordinação da mulher. Com efeito, o que tratamos de elaborar a respeito dessas passagens antológicas é uma leitura hermenêutica dos textos com o objetivo de despatriarcalizar a interpretação bíblica ou propor uma interpretação não sexista dos textos.



### 3 O pecado tem outro nome: a violência humana

Esse imaginário sobre a introdução do pecado no mundo tem passado ultimamente por uma reavaliação significativa. Uma delas é a proposta por Luiz Carlos Susin. Ainda que seu texto não esteja diretamente relacionado à teologia pensada a partir das relações de gênero, as conclusões a que ele chega são muito relevantes para essa teologia. Conforme ele nos lembra, a primeira vez que o “pecado” é retratado no Gênesis não é a partir das figuras de Adão e Eva, mas da figura de Caim. Trata-se de uma advertência de Yahweh para que Caim domine o pecado, como se fosse um animal à sua porta que poderia também animalizá-lo. Não obstante, filho da conquista e possuidor da força de Deus, Caim peca matando seu irmão mais frágil, Abel. Este é o início da propagação da violência. Caim e Lamec e, depois do dilúvio, os descendentes de Caim, fundam cidades e fortificações sobre o sangue derramado.

Se o “pecado original” estaria na violência de Caim e seus sucessores, como reinterpretar o gesto de Adão e Eva da “desobediência”? A nosso ver, a ênfase que nos oferece Susin pode colaborar para dissociar o pecado original da iniciativa das mulheres. Vejamos então o argumento:

Para entender que a “desobediência” de Eva e Adão não significam propriamente um

pecado, é necessário levar em conta diversos aspectos e contextos. Em primeiro lugar, a serpente, em sua ambiguidade, tem também um papel de veneno que é remédio – no deserto, na cruz. É o mais intelectual dos animais, não um diabo. Opõe-se à ordem de Deus enquanto esta é submissão e sacrifício da consciência do bem e do mal, portanto do lugar ético e da responsabilidade que caracteriza o humano. De certa forma, não se podia ainda pecar sem o discernimento do bem e do mal, e a serpente tem a função parecida com o anjo de Javé que dá a segunda ordem a Abraão contra a ordem de sacrificar o filho dada pelo próprio Javé. O “mérito” da primeira mulher é o mesmo de Abraão, ajudando o primeiro homem a nascer plenamente em sua vocação de ser “imagem e semelhança”, através do conhecimento do bem e do mal, o que Javé reconhece sem declarar que é pecado (SUSIN, 2003, p. 48).

Susin reconhece que se trata de uma leitura que desafia a tradição e até mesmo a interpretação rabínica dos textos bíblicos. No entanto, ele considera essa passagem uma espécie de etiologia da existência humana pela qual o ser humano migra de uma inocência original rumo à realidade dramática da existência. O primeiro casal representa a carne original em busca de crescimento e discernimento, bem como a integração com a fragilidade humana. O amadurecimento é figurado pela possibilidade de pecar, mas é Caim quem peca primeiro.

Susin adverte sobre a necessidade de manter a pluralidade de interpretações da tradição escrita. Além disso, sua interpretação não desautoriza textos fundamentais da Bíblia, como os evangelhos, assim como a experiência humana.

O pecado, por excelência, não consiste em primeiro lugar em desobedecer quem está em cima, os “senhores” que conservam na submissão de uma feliz ingenuidade, mas consiste no esmagamento dos que estão embaixo, dos mais frágeis, dos “pequeninos” diante dos quais se dará o julgamento de todo sangue derramado. Para os moralistas que buscam identificar quem é o “sujeito” moral do pecado social ou do pecado “estrutural” ou ainda do “pecado no mundo”, esse sujeito é o que tem força, adquirida de Deus, e esmaga o outro que poderia ter nele um guardião (SUSIN, 2003, p. 49).

O homicida e pai da mentira, como retratado por Jesus em Jo 8, é Caim. Mentiroso num duplo sentido: “justifica o homicídio e o sangue derramado como um modo de construir impérios e exigir submissão, e, ao mesmo tempo, desloca o ‘pecado’ e a merecida pena para a não submissão, para a desobediência a quem manda, deslocando-o para os primeiros pais” (SUSIN, 2003, p. 49).

Susin considera que o pecado não é culpa dos primeiros pais. Pelo contrário, eles representam a prova do crescimento e amadurecimento para enfrentar os conflitos e dilemas existenciais, como o de Abraão entre sacrificar ou não seu filho. A leitura do

pecado está muito associada à posição ocupada na relação pecaminosa, como a de Caim.

Primeiro [Caim] esmaga o mais frágil, e o pecado original, que se espalha como violência sobre outros e se torna cultura, se revelaria como uma relação com quem está “embaixo”. E depois mascara esta direção deslocando o pecado como uma relação de insubmissão a quem está “em cima”, mas não insubmissão dele e sim por parte dos pais, recusando-os assim como modelos de crescimento e acusando-os, o que permite defender-se de uma correta relação de respeito e de aprendizagem. Assim, pode inclusive gozar de seu domínio com esmagamento do frágil e sem se submeter a ninguém, enquanto os submissos a ele devem permanecer em sua submissão para não pecar. Esse deslocamento tem como parâmetro a Lei e os seus guardiões, as classes hegemônicas, sacerdotais, imperiais, que defendem seus interesses através de artifícios com a Lei aparentemente sacrossanta (SUSIN, 2003, p. 49-50).

Portanto, a serpente, como veneno e remédio, representa o convite ao ser humano a assumir riscos e buscar a inteligência para enfrentar o mal. Nem sempre a desobediência é um mal, se ela é condição necessária para a libertação de uma situação de opressão; nem sempre a obediência é um bem, se ela for um elemento de perpetuação da dominação.

## 4 Perspectivas de interpretação do pecado original

Essa conclusão a respeito do pecado original é uma das mais apropriadas para e pela teologia pensada a partir da perspectiva das mulheres. A raiz do pecado original, portanto, é a relação de sujeição e de domínio, e não necessariamente a desobediência alimentada pelo orgulho, aqui entendido como a busca da autoafirmação, do conhecimento do bem e do mal. Por certo, além da leitura anterior, muitas teólogas têm mostrado que a interpretação do pecado original a partir da desobediência e do orgulho humano tem sido mais desfavorável às mulheres ao reforçar sua sujeição. Exemplo disso é o conhecido ensaio de Valerie Saving, intitulado *The Human Situation: A Feminine View*, publicado em 1960, no periódico *The Journal of Religion*. Nesse artigo ela questionou a interpretação genérica do pecado enraizado na desobediência e no orgulho porque estaria baseada somente na experiência masculina. Ela não levaria em conta a totalidade da experiência humana. Se a experiência das mulheres fosse considerada, o pecado adquiriria também outras conotações, como:

[...] banalidade, tendência a se deixar distrair e ser dispersiva, falta de um centro de organização e de interesse, dependência de outros para a definição de si, tolerância às custas de parâmetros de excelência; incapacidade de respeitar os limites da reserva,

sentimentalismo, sociabilidade tagarela, desconfiança na razão – em resumo, o subdesenvolvimento e a negação de si (SAVING, *apud* GIBELLINI, 1992, p. 114, nota 128.).

Como ainda adverte Judith Plaskow, é necessário situar o pecado do “orgulho” de modo diferente, em se tratando de homens ou de mulheres:

a compreensão de pecado e graça na teologia moderna da corrente dominante masculina é formulada em termos masculinos individualistas. Por exemplo, um dos pecados mais discutidos e condenados é o orgulho e o auto-engrandecimento. Contudo, enquanto o orgulho pode ser uma grande tentação para homens com alto nível de formação, Plaskow mostra que as mulh\*res<sup>3</sup> carecem de auto-estima e de um senso de realização. Por isso, o orgulho não deveria ser considerado um pecado, mas uma virtude que deve ser cultivada por mulh\*res como uma prática espiritual (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 128-129).

Essas diferentes posições levam em consideração, na definição de pecado, a condição histórica de mulheres e homens. Significa que a resignação e obediência, para as mulheres que são sujeitadas e dominadas, são atitudes negativas; enquanto que o orgulho, no sentido de confiança em si mesmas e autoestima, é uma atitude que limita a sujeição e a opressão. Pensado, porém a

---

<sup>3</sup> Tradução do termo *wo/men*, em inglês, utilizado para designar as mulheres que, conscientes de sua desumanização que sofreram por causa do sistema patriarcal, assumiram uma nova postura com respeito à própria vida.

partir daquele que tem um papel dominante na sociedade e na Igreja, trata-se de um pecado maior, pois essa atitude fortalece e perpetua a dominação e ignora quem é dominado.

Assim como a teologia da libertação, a teologia na perspectiva das relações de gênero evita reduzir o pecado a suas conotações individualistas, como se o indivíduo que peca fosse isolado do contexto social ao qual pertence. Isso não significa dizer que o pecado depende somente das estruturas sociais, eximindo o indivíduo de responsabilidade. Trata-se de uma questão de ênfase. Pecado deixa de ser primeiramente entendido como falha ou culpa pessoal e individual, mas principalmente como a corporificação institucional e estrutural do mal.

A melhor maneira de compreender teologicamente o sexismo, o racismo, o colonialismo e o imperialismo é examinar esse pecado e mal estruturais que envolvem, em diferentes graus e maneiras, todas as pessoas. Podemos ou resistir a esse pecado estrutural ou colaborar com ele, mas jamais podemos estar livres e inocentes dele (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 128).

O sexismo, portanto, é algo que faz parte de nossa constituição cultural milenar, o que não significa que as estruturas que o alimentam não possam ser mudadas, ou que cada pessoa seja determinada por ela. Uma estrutura de pecado se alimenta de nossa condescendência, de nossa colaboração e de nossa prática no dia-a-dia. Convém

pensar o pecado como uma distorção das relações humanas. Como sugere R. R. Ruether, uma concepção de pecado que incluiria a totalidade dessa experiência mostraria que ela está diretamente associada às distorções da relacionalidade humana, sendo uma de suas manifestações mais importantes o sexismo, à medida que ele impede a comunhão e a comunidade. Dessa maneira, a teologia na perspectiva das relações de gênero tem como uma de suas tarefas a redefinição da relação antropológica entre mulheres e homens.

## 5 Considerações finais

Conforme indicamos na introdução, a ideia de que as mulheres complementam os homens posta em prática na distribuição desigual de papéis e funções sociais e eclesiais é alimentada e legitimada, dentre outras razões, por um imaginário vinculado às narrativas de origem. Vimos que a relação entre criação e pecado tem sido comumente utilizada para sustentar essa ideia das mulheres como facilmente seduzíveis e indutoras do pecado; observamos ainda que a associação do pecado original com a desobediência é insuficiente para a teologia que denuncia os preconceitos de gênero. Pelo contrário, situar o pecado original a partir da relação de domínio sobre os mais vulneráveis serve para mostrar que a desobediência, nem sempre é um pecado; e que a obediência, nem sempre é uma atitude louvável. Entretanto, fazer uso da opressão e do preconceito para subjugar o outro e torná-lo alguém inferior, sempre é algo detestável.

Não se trataria aqui de apresentar leituras, concorrentes entre si, do pecado original, unicamente em favor de uma percepção que favoreça unicamente a condição das mulheres na sociedade e na Igreja. Procurou-se antes se desfazer de uma das justificativas do imaginário sexista quando se pensa o pecado original (que é a tendência ao pecado, a inclinação ao pecado) como algo mais

suscetível às mulheres do que aos homens; que essa suscetibilidade teria induzido o primeiro homem a pecar e, assim, como desdobramentos históricos, as mulheres deveriam estar sob o controle e sob as decisões dos homens. Enfatizou-se que esse imaginário é teologicamente injustificável, a não ser que ele se valha de uma interpretação literal e fundamentalista do texto sagrado. Entretanto, não seria ele ainda hoje, uma legitimação injustificável para dar continuidade à fixação de papéis determinados para as mulheres na sociedade e na vida eclesial, como coadjuvantes e colaboradoras, como auxiliares e parceiras, mas cujo protagonismo é quase sempre visto com reserva e desconfiança?

## Referências

- BÍBLIA. (TEB) Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução Ecumênica da Bíblia – TEB. São Paulo: Loyola, 1994.
- BORRESEN, K. E. Mulheres e homens na criação e na Igreja. **Concilium**, n. 166, v. 6, 1981, p. 84-94.
- GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista. In: LUNEN-CHENU, M. T.; GIBELLINI, R. **Mulher e Teologia**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 71-133.
- GÓMEZ ACEBO, I. El cuerpo de lamujer y latierra. In: ARANA, M. *et al.* **Para comprender el cuerpo de la mujer: una perspectiva bíblica y ética**. Navarra: Estella, 1996, p. 99-136.
- GÖSSMANN, E. A Interpretação da diferença da mulher na tradição teológica cristã. **Concilium**, n. 238, v. 6, 1991, p. 62-71.
- MALY, E. H. Genesis. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. **Comentario Bíblico 'San Jerónimo'**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, Tomo I: Antiguo Testamento.
- RUETHER, R. R. Diferença e direitos iguais das mulheres na Igreja. **Concilium**, n. 238, v. 6, 1991, p. 23-30.
- \_\_\_\_\_. **Sexismo e religião: Rumo a uma Teologia Feminista**. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- SANTISO, M. T. **Mulher, espaço de Salvação**. São Paulo: Paulinas, 1993.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. **Caminhos da sabedora: uma introdução à interpretação bíblica feminista**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.
- SUSIN, L. C. Teologia da criação: uma proposta de programa para uma reflexão sistemática atual. In: MÜLLER, I. (Org.). **Perspectivas para uma nova Teologia da Criação**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 15-50.
- VON RAD, G. **El libro del Génesis**. Salamanca: Sígueme, 1977.

Recebido em: 15/05/2015.

Aceito para publicação em: 26/06/2015.